المحورية الإلهية لدى أبي حامد الغزالي

الأستاذ لخضر بوزرارة
أستاذ مؤقت بجامعة البليدة

تعتبر مسألة التوحيد من أهم الأصول الاعتقادية التي تدين بها جميع المذاهب والفرق الإسلامية، ولا نكاد نجد موضعا في القرآن الكريم يخلو من كلام مباشر عن الله وصفاته وأفعاله. وقد استوعبت هاتان القضيتان الحجم الأكبر والنطاق الأوسع من المباحث الكلامية في الفكر الإسلامي، واهتمت الكثير من البحوث والدراسات بالتوحيد ودرجاته وأبعاده والقضايا ذات الصلة به.

اهتمت هذه البحوث بدراسة العلاقة بين الله والعالم، أي كيفية الخلق الإلهي وطريقة فاعليته من جهة، ومدى تأثيره في المخلوقات من جهة أخرى، وتجري هذه البحوث والدراسات في حقلين: حقل عام، وفيه الحديث عن علاقة الله بالعالم كله، وحقل خاص وفيه الحديث عن علاقة الله بالإنسان، لاسيما ما تعلق بأفعاله.

ففي الحقل الأول يتم البحث عن كيفية التوفيق بين التأثير الإلهي التام وقدرته المطلقة من جهة، وبين تأثير خواص الموجودات والعلاقة فيما بين الأشياء، وكذا قانونية العالم من جهة أخرى، ويتم في الحقل الثاني دراسة كيفية التوفيق بين إرادة الله وقدرته وتأثيره على فعل الإنسان من جهة وحريته وإرادته واختياره من جهة أخرى، وهو الموضوع الذي نحن بصدد معالجته مع الغزالي في هذا المقال.

وإذا كانت المحورية الإلهية تأخذ أشكالا و صورا متعددة ومظاهر متنوعة، تنوع الخلق وأشكاله، معنويا كان أوماديا، سفليا أو علويا، نفسيا أوجسديا، مر ئيا أو خفيا كما تشير إلى ذلك العديد من الآيات القرآنية والتي نكتفي بالإشارة إلى بعضها للدلالة على مجموعها، منها قوله تعالى: ﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُل لِّلَّهِۚ ﴾ [الأنعام:12]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾

[الأنعام:13]، وقوله: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الأنعام:17]، وقوله: ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٠﴾ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ ﴾ [الأنعام:59-61]، فالقرآن الكريم كله طافح بالآيات المؤكدة لمعنى الهيمنة المطلقة والمحورية الكاملة والمركزية التامة لله في الكون والحياة، بل الوجود كله من أصغر الذرات إلى أعظم المجرات.

هذه المحورية، ليست جامدة بل هي محورية حاضرة ومؤثرة ، وعلى الرغم من شمولها للوجود كله من طبيعة وإنسان ونبات وحيوان وأرض وسماء وماء وهواء وما إليها، إلا أن جهود المفكرين المسلمين قد تركزت على الحديث عن الجانب الخاص أي " العلاقة بين الله والإنسان" ونحن لا نشك بأن هذا الجانب الخاص هو أحد تطبيقات هذه المحورية تصديقا للجانب العام.

وقد أثيرت المحورية الإلهية في أعلى مستوياتها بين الفرق الإسلامية من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم مفرزة زخما من المصطلحات الكلامية كالكسب، والعادة والسببية والخلق المستمر، والحضور الإلهي، والتجلي وما إليها، ويأتي في مقدم هذه المفاهيم التي اهتم بدراستها المتكلمون الفعل الإنساني وعلاقته بالإرادة الإلهية، وهل الإنسان "فاعل" أم هو مجرد محل ومجرى للفعل الإلهي؟! ذلك ما انبرى الغزالي للإجابة عنه.

يقول الغزالي في نص مشهور: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا،ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر،ولا نفيه متضمن لنفي الآخر،فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء،وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف"[1].

فحسب رأي الغزالي فإن العلاقة بين الإرواء والماء، وبين لقاء النار وحدوث الاحتراق، وبين الدواء وحصول الشفاء ليست حتمية! فلماذا إذن تأتي هذه الظواهر متساوقة؟ يجيب الغزالي: "وإن اقترانها لما سبق في تقدير الله عز وجل لخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للخرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل،وخلق الموت دون جز الرقبة،وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات"(2).

تلك هي خلاصة رأي فريق من الكلاميين -من خلال الغزالي- في الظواهر التي تُرى مترابطة متساوقة في نظام مطرد، ولهذا الرأي خلفيته الدينية والفلسفية كما أسلفنا، ولم تقتصر نظرتهم تلك على أفعال الطبيعة وحدها بل نقلوها إلى أفعال الإنسان نفسه. وقد تعرض حجة الإسلام الغزالي بسبب موقفه هذا للكثير من الهجوم والنقد، ويعتبر ابن رشد أبرز هؤلاء المهاجمين. والحقيقة أن الدافع وراء هذا النقد لمبدأ العلية ليس إنكارا للسببية ولا تصورا للوجود بدون قوانينه الأساسية ، ولكنه البحث والتأمل في قدرات المعرفة الإنسانية وحدودها، إذ أن نقد الغزالي لتلازم المعلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها، وليس فيه أي إنكار للعلية بمعناها المطلق، ولا من ناحية الواقع المشاهد "لقد كان الغزالي بعيدا كل البعد عن إنكار السببية بمعناها العلي التجريبي، بل سعى للحصول على تأسيس متين للعلاقة السببية لكي يعطي للعلم القائم عليها اليقين اللازم، وذلك منهج معروف عند الغزالي، إنه منهج الشك للوصول إلى اليقين، فالغزالي لم يعمل على رفع الأسباب ولا إبطال العقل، وإنما رفع ورفض الضرورة التي تجعل من الأسباب آلهة تتحكم في هذا الوجود"(3).

وفي مقابل هذه النظرة وقف فريق آخر من العلماء -كابن رشد- يدحضون دعاوى الفريق الأول وينقضونها واحدة واحدة. لقد ردوا نظرية الخلق المتواصل وقالوا بالأسباب ولكن ليس على نحو من الحتمية الآلية التي لا تتخلف بأي حال، لأن هناك مجال للمعجزات ولخرق النواميس متى أراد الله ذلك، كما عابوا على الفريق الأول من القائلين بنفي الضرورة أنهم أرادوا بناء التوحيد فهدموه لأنه "بالأسباب عرف الله وبها عبد، وبها أطيع الله، وبها تقرب إليه المتقربون، وبها نال أولياؤه رضاه وجواره في جنته، وبها نصر حزبه ودينه وأقام دعوته وبها أرسل رسله وشرع شرائعه ... فلا تكن ممن غلظ حجابه وكثف طبعه، فيقول لا تقف معها وقوف من يعتقد أنها

مستقلة بالإحداث والتأثير وأنها أرباب من دون الله"[4]، ومن ثمة فليس إسقاط الأسباب من التوحيد في شيء: "بل القيام بها واعتبارها وإنزالها منازلها التي أنزلها الله فيها هو محض التوحيد والعبودية"[5].

فالقوانين والأسباب الآلية في الكون -كما يرى هذا الفريق- لا تبطل بأي حال القول بالعناية الإلهية أو التقدير الإلهي بل تدعمها وتسندها كما يقول العقاد: "فالحتمية العلمية لا تثبت لقوانين المادة أنها تنفرد بتفسير كل سر من أسرار الطبيعة، وكل حركة من حركات الأجسام، ولا تزال تعمل ومعها متسع كبير للاختيار في أصغر الذرات فضلا عن أعظم الأجرام وهي لا تمنع المؤمن أن يقول مع العلم كما يقول مع الدين: ﴿ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [سبأ: 03]، وليس معنى هذا أن الكون يجري على غير نظام، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الاختيار ولا يغلق الباب على الإيمان"[6]..

لقد تصدى ابن رشد بقوة لفكرة الأشاعرة التي بلورها الغزالي حول مبدأ السببية، وعمل على دفع مقدمات الغزالي إلى نهايتها، معتبرا إياها مؤدية إلى إنكار الصانع جل و علا، لأننا إنما نستدل على وجوده بما أودع في هذا الكون من نظام بديع على نسق فريد: "فمن جحد وجوب ترتيب المسببات عن الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[7]. هذا فضلا عن تحميله إياهم - أي الأشاعرة - مسؤولية فتح الباب أمام القول بالصدفة والاتفاق: "وبالجملة فمتى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق"[8].

وقد عثرنا في الفكر الكلامي الإسلامي على اتجاهين بارزين، اتجاه يقول بالخلق المستمر وأنه لا سببية ولا علية، ويمثل هذا الاتجاه علماء ومفكروا الأشعرية- وعلى رأسهم الغزالي - و مستندهم في ذلك الدلالات العامة للنصوص القرآنية والتي تفيد في مجملها خلق الله لكل شيء في كل لحظة، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهي قاعدة إيمانية تستدعي الحضور الإلهي الدائم وخلقه المستمر لكل ما هو كائن إلى يوم الدين خلافا لما نقل عن بعض فلاسفة اليونان كأرسطو صاحب نظرية "المحرك الأول" التي تقرر بأن الله قد خلق الكون أول مرة ثم خلص ليتأمل نفسه لأنه أرفع من أن يهتم بشؤون هذا العالم. فالله بموجب هذه النظرة الأرسطية سبب بعيد جدا

يتصل عمله بالخلق الأول وحسب، وهي نظرة على الجملة تثبت مبدءا سببيا مطلقا إلا أنها تمثل تصورا قاصرا في حقه تعالى إذ تسلب عنه صفة أساسية من صفاته العليا وهي "القيومية"، ومن ثم هب علماء الأشاعرة يدفعون هذه النظرة ويردونها ومعتمدهم في ذلك النصوص القرآنية الوافرة كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَىْءٍ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الروم:40] وقوله: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ [فاطر:40] فقدرة الله على الخلق هي المميز الأساس بينه وبين الآلهة المزعومة، فالخلق هو من أخص خصائصه أكان ذلك في الأعراض أم الأجسام أم الذوات وما يصدر عنها من أفعال وحركات.

وإذا كانت الآيات السابقة تتحدث عن الخلق مطلقا وابتداء، فإن هناك آيات تتحدث عن الخلق المباشر والمستمر منها قوله تعالى:

﴿ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: 25-31] وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ [الفرقان: 45-46] وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾ [الشعراء: 78-81] وغيرها من النصوص القرآنية الواضحة في دلالتها على الخلق المستمر والمباشر لما في الطبيعة والإنسان على السواء.

مما لا شك فيه فإن هذا الفهم منسجم مع مطالب الوحي ومتطلبات الإيمان بالله الواحد الأحد الفعال لما يريد، ومن ثمة وجدت بعض المدارس الصوفية ضالتها في هذا الفهم فعضت عليه بالنواجذ وأقامت على أساسه صرحها الممتد عبر الزمن معلنة حربها على التصورات الكلامية الاعتزالية ذات المنزع العقلي الصرف، فأسفرت المجادلات الكلامية عن اقتناع المتصوفة بأن العقل البشري في غاية العجز عن حل مشكلات الكون ومعضلات الوجود، فلم يبق لكشف سر الوجود إلا طريق وحيد هو طريق النور والبصيرة والذوق.

المحورية الإلهية والفعل الإنساني

حاول الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي أن يتوسطوا بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار فجاءوا بمصطلح "الكسب"، ولئن كان أبو الحسن الأشعري هو مؤسس النظرية فإن من جاء بعده كالباقلاني والجويني والغزالي قد حاول كل منهم شرحها وتفسيرها، إلا أن الغزالي وإن كان أسلوبه قد شهد تطورا في الشرح وإطنابا في التحليل فإنه لم يبعد عما قال به الإمام الأشعري عائدا بنظرية الكسب إلى مصدرها اللفظي والمعنوي الذي وضع أصوله الأشعري.

منذ البداية يحاول الغزالي أن يرخي سدول القداسة على لفظ "الاكتساب" و"الكسب" وأنها لم تكن اختيارا اعتباطيا بل استمدادا من بركة القرآن الكريم وتيمنا بكلام الله عز وجل فيقول "وحاصله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معا، ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقا على من أوجد الشيء بقدرته، وكانت القدرة والمقدور جميعا بقدرة الله تعالى، سمي خالقا ومخترعا، ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وإن كان معه، فلم يسم خالقا ولا مخترعا، ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف، فطلب له اسم "الكسب" تيمنا بكتاب الله تعالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن، وأما اسم الفعل (يعني الاكتساب) فتردد في إطلاقه، ولا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعاني"[(9)].

إن عبارة "ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد، وإن كان معه" تعيد إلى أذهاننا عبارته المشهورة "موجود عنده لا به" فالقياس عنده بين الطبيعة والإنسان واضح كما أسلفنا فهما سيان وصنوان، ومصادرته لحقوق الإنسان وحريته في أفعاله واضحة، ولم يتوان في نسبة العجز إلى الإنسان صراحة حيث جعله مضطرا أمام الإرادة الإلهية اضطرارا كاملا "وعلى الجملة فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين، إحداهما أعلى، والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى، وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه، وبين أن تثب لله سبحانه ذلك -تعالى الله عما يقول الزائغون- ولا تستريب إن كنت منصفا في أن نسبة القصور والعجز بالمخلوقات أولى"[(10)] فلم يبق بعد العجز إلا الجبر والاضطرار وهو ما لم يتوان في إطلاقه إذ "ليس للعبد أن يدفع وجود المشيئة ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها،ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة للقدرة،

فهو مضطر في الجميع"[11]. ومما لا شك فيه فإن الإرادتين والقدرتين إذا كانتا على هذا المستوى من التقابل فإن إرادة الله هي الغالبة وقدرته هي النافذة لا محالة.

ومن وجهة نظر أخرى فإن "من زعم أن أفعال العباد هي من خلقهم واختراعهم، تلزمه شناعتان:

1 – إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه.

2– نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات."[12] وهنا يعود بنا الغزالي إلى الأصول العقلية والمنطقية "كما يراها" والتي بنى على أساسها مواقفه من حدوث العالم وإلغاء السببية والتي منها ضرورة العلم والإحاطة بالفعل كشرط في الأداء وإلا فلا فعل.

والبرهان الثاني الذي يسوقه هو التماثل في الأوقات والأزمنة وضرورة وجود مرجح ومخصص، وليس ذلك إلا لله، تماشيا مع قوله بالخلق المستمر: " كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه، لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته... وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها، وهي متعلقة بحركة أبدان العباد، والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها، فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها"[13].

ويبدو أن الغزالي غير مطمئن لهذا الانحياز التام لجانب القدرة الإلهية فيعود في شيء من التراجع ليؤكد: " أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا، وخلق الاختيار والمختار جميعا، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه، وليست بكسب له، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له"[14].

ويحاول الغزالي أن يشرح معنى الكسب فلا يزيده إلا غموضا وذلك في معرض بيانه وجه تعلق قدرة الإنسان بالفعل فيقول "إن القدرة متعلقة، وقولكم أن التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الإرادة والعلم، وإن قلتم إن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو أيضا باطل، فإن القدرة عندكم تبقى إذا فرضت قبل الفعل، فهل هي

متعلقة أم لا؟ فإن قلتم لا فهو محال، وإن قلتم نعم فليس المعني بها وقوع المقدور بها، إذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من إثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقوع بها، إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به، والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق"[15]، وهذه الصورة من التعلق الذي للقدرة بالفعل التي يتحدث عنها الغزالي لا تحل الإشكال، إذ بأي شيء تتعلق مسؤولية الإنسان؟ هل على كونه متصفا بالفعل؟ أم على كون قدرته متعلقة بمقدورها "نوع تعلق"، فهذا كله جبر محض والجبر ينافي الاختيار.[16]

وإذا كان الغزالي لا ينكر الاختيار لدى الإنسان، فأي نوع من الاختيار يثبته له؟ إنه ما يسميه ببساطة "الاختيار الجبري" أو "الجبر الاختياري" فكيف يكون الإنسان مجبورا مختارا أو مختارا مجبرا في الوقت نفسه؟ يجيب الغزالي: "لو انكشف الغطاء لعرفت أنه من عين الاختيار مجبور، فهو إذا مجبور على الاختيار... فإذن معنى كونه مجبورا: أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارا: أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرا، بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا محضا موافقا، وحدث الحكم أيضا جبرا، فإذا هو مجبور على الاختيار"[17]. ولكن الغموض يظل سيد الموقف ويتوالي طرح الأسئلة : إذ كيف يتم الجمع بين التوحيد والشرع، مادام التوحيد يقضي بأنه لا فاعل إلا الله، والشرع يقضي بإثبات قدرة للعبد مؤثرة في الفعل لتتعلق بها مسؤوليته، ففي الفعل الواحد إذا كان العبد فاعلا، فما وجه تعلق قدرة الله بالفعل؟ وهل يجوز أن تتوارد قدرتان على فعل واحد؟ يجيب الغزالي بأن ذلك "كما يقال قتل الأمير فلانا، ويقال قتله الجلاد، ولكن الأمير قتله بمعنى والجلاد قاتل بمعنى آخر، فكذلك العبد فاعل بمعنى، والله فاعل بمعنى آخر، فمعنى كون الله تعالى فاعلا أنه المخترع الموجد، ومعنى كون العبد فاعلا أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة، بعد أن خلق فيه العلم"[18] ولكن السؤال مازال ملحا فهل من حل آخر يثبت للعبد قدرة وإرادة تسوغان مسؤوليته على أفعاله؟ هنا يخطو الغزالي خطوة أخرى فيلجأ إلى القول بـ"المقدور بين قادرين" .لكن وفي جميع الأحوال لم يقدم لنا الغزالي جوابا شافيا عن هذه العلاقة التي بين القدرتين والإرادتين، كما لم يستطع أن يفتح لنا بابا أو منفذا نرى من خلاله الإنسان المكلف المسئول المجازى لم نر أثرا لذلك، وظل الإنسان في النهاية –عند الغزالي– محلا لحصول القدرة ومتصفا بالفعل فقط، فأين التكليف وكيف الجزاء[19]؟.



يقول الدكتور عبد الله دراز: "يرتبط بفكرة الإلزام ناتجان يستلزم أحدهما الآخر بدوره ويؤيده ويدعمه، هما: فكرة المسؤولية، وفكرة الجزاء، والوقع أن هذه الأفكار الثلاثة يأخذ بعضها بعجز بعض، ولا تقبل الانفصام، فإذا ما وجدت الأولى تتابعت الأخريان على أثرها، وإذ اختفت ذهبتا على الفور في أعقابها. فالإلزام بلا مسؤولية يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزم، وليس بأقل استحالة من ذلك أن نفترض كائنا ملزما ومسئولا بدون أن تجد هذه الصفات ترجمتها وتحققها في جزاء مناسب، فإن معنى ذلك تعرية الكلمات من معانيها"[20].

الحقيقة أن هذه المفردات: الإنسان، التكليف، الإلزام، المسؤولية، الجزاء، إذا بحثنا عنها في نصوص الغزالي السابقة أو غيرها فإننا لا نكاد نعثر لها على أثر، فقد اضمحلت إرادة الإنسان تماما في إرادة الله، كذلك قدرته، وإما الإلزام فلا معنى له لأن الإنسان إنما يتصف بالفعل ويكون محلا له وليس يفعله، أما المسؤولية فقد غابت هي الأخرى بغياب التكليف والإلزام، وأما الجزاء فلم يتضح لنا متعلقه بعد.

وبالجملة فإن الغزالي لم ينسب إلى الإنسان فعلا إذ لم يبين وجه تعلق القدرة بمقدورها، وظل يراوح مكانه رغم أن الطريق سالكة إلى معرفة الحقيقة في هذا الموضوع، وهو نسبة فعل العبد إليه صراحة، ونسبة فعله إلى الله على جهة الخلق والاختراع والعون والتمكين، ولعل أقرب مقاربة في هذا المجال ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية الذي يرى : "تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله، فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسببه، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع مقدور بين قادرين، قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء وسبب، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير"[21] وتفصيل ذلك كما يرى ابن القيم: "الفعل وقع بقدرة الرب خلقا وتكوينا، كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته وتكوينه، وبقدرة العبد سببا ومباشرة، والله خلق الفعل والعبد باشره، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته"[22].

إن هذه الطريقة من التفسير والجمع بين التعلق الذي للقدرتين معا في الفعل الواحد هي ما يمثل في رأينا التفسير المعقول والمقبول لمعنى "المقدور بين قادرين" لأنها تحفظ للجميع مكانته، وتعطي لكل ذي حق حقه، فالله هو الله الخالق المبدع، والعبد

هو العبد منفصل عنه كل الانفصال ولا تقاطع بينهما، إن في الإرادة أو القدرة، وينتج عن ذلك ضرورة مسلمات إيمانية هي:

1- شمول قدرة الرب

2- وقوع الفعل من العبد حقيقة

3- استحالة وقوع فعل واحد معين بين فاعلين مستقلين وغير متمايزين من حيث الطبيعة.

4- استحالة وقوع حادث بلا محدث.

أما الغزالي ومعه الأشاعرة فقد تاهوا في كيفية الجمع بين هذه المسلمات الأربع، فلم يقدروا على التوفيق بين شمولية قدرة الرب، ووقوع الفعل من العبد حقيقة، فكان لا بد - بالنسبة إليهم- لإثبات إحداهما التضحية بالأخرى

وإذا كان الأشاعرة عموما وعلى رأسهم الغزالي يقولون بمقارنة الاستطاعة للفعل وينفون تقدمها عليه للاعتبارات التي ذكروها، و المعتزلة يقولون بتقدم الاستطاعة على الفعل مطلقا، فإن ابن تيمية يرى أن: " كلاهما مصيب فيما أثبته مخطئ فيما نفاه، فالجبرية (يعني الأشاعرة) اثبتوا المقارنة ونفوا المتقدمة، والقدرية(المعتزلة) عكسوا المسألة فأثبتوا الاستطاعة المتقدمة ونفوا المقارنة"[23] ويرى ابن تيمية: " أن القدرتين جميعا لازمتان وتختص كل واحدة منهما بمجال لا تختص به الأخرى، فالأولى وهي المتقدمة أي الاستطاعة الشرعية وهي المصححة للفعل، فلا يصح فعل عند عدمها، لأنها تتعلق بسلامة الجوارح وهي مناط التكليف والأمر والنهي، وأما الثانية وهي المقارنة فهي لازمة كذلك إذ هي الموجبة للفعل ولا يكفي فيها سلامة الآلات بل يجب أن تنضم إليها الرغبة والداعية الجازمة"[24] فالنوع الأول المصححة المتقدمة: "تصلح للمطيع والعاصي، وتكون قبل الفعل وقد تبقى إلى حين الفعل، إما بنفسها -عند من يقول ببقاء الأعراض- وإما بتجدد أمثالها عند من يقول أن الأعراض لا تبقى وهذا قد يصلح للضدين"[25] ودليله على ذلك " أن الله أوجب الحج على المستطيع، حج أم لم يحجج، وكذلك أوجب صيام الشهرين في الكفارة على المستطيع كفر أم لم يكفر"[26].



وتحت ضغط وإلحاح هذه الحجج التي قدمها ابن تيمية وغيره اضطر متأخروا الأشعرية إلى تعديل موقفهم فقالوا بنوعين من الاستطاعة، ولكنهم استعاضوا عن التسميات التي أطلقها ابن تيمية كالمصححة والموجبة بتسميات أخرى كـ "الصلوحية" وهي الأولى، و"التنجيزية" وهي التي مع الفعل، وذلك ما قال به السنوسي في "السنوسية الكبرى"[27].

ومهما يكن من أمر فإن هذه المقدمات التي انطلق منها الأشاعرة في تفسيرهم للكسب ومفهوم الاستطاعة قد أدت ببعضهم إلى تكفير مخالفيهم صراحة حيث يقول صاحب السنوسية الكبرى: "ما تقوله المعتزلة ويعتقده أكثر من جهل هذا العلم من المسلمين من أن العبد يوجد أفعاله على حسب اختياره بقدرة خلقها الله تعالى له وأمره أن يتصرف فيها في غير ما نهاه عنه (ثم بعدما ذكر خلاف أهل السنة في تكفيرهم) قال: والأظهر أنهم كافرون"[28].

وتأتي الغرابة هنا في كلام السنوسي من كونه يحكم عليهم بأنهم مسلمون ثم لا يقصر في تكفيرهم، ويتضح مما سبق أن الأشاعرة لا يقولون بالخلق "الفطري" للاستطاعة، بل بالخلق "الظرفي" المستمر الذي لا يكون إلا لحظة التهيؤ للقيام بالفعل.

لقد كان الحضور والمحورية الإلهية هاجس الأشاعرة عموما والغزالي خصوصا، كما كان منطلقهم في كثير من أفكارهم التي أدت إلى القول بما يشبه المعجزة الدائمة في الكون، وإن كنا نحن نعتقد ذلك، وذلك من ناحية الإبداع والخلق وليس من الوجهة التي أرادها الأشاعرة.

بالإضافة إلى شرط الاستطاعة في الفعل فقد وضعوا له قيودا أخرى تجعل من نسبته إلى الإنسان أمرا مستبعدا، وهما شرطي"الاشتهاء والقصد" و"الإحاطة والعلم"، ففعل الإنسان لا يأتي على حسب مقصوده ومبتغاه وتبعا لذلك فلا يعد فعلا له، كما أن الإنسان لا يحيط علما بتفاصيل الفعل وملابساته، ومن ثمة فلا تصح نسبته إليه جريا وعملا بالقاعدة الكلية "لا فاعل إلا الله" إثباتا للمحورية الإلهية وللخلق المستمر.

المحورية الإلهية والطبيعة

تساءل الغزالي عن مصدر الفعل في الطبيعة ومصدر الطاقة في الوجود،كما تساءل عن مصدر الفعل لدى الإنسان، وقد قادته الإجابة عن هذه الأسئلة إلى إحداث ثورة معرفية "إبستيمولوجية" في الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنساني عامة، ومما لا شك فيه فإن الخطاب الإلهي للإنسان- باعتباره كائنا أخلاقيا- كان له الأثر الكبير في إحداث هذه الثورة بالنسبة لمباحث القيم والمعرفة والوجود، فمباحث الحتمية "التلازم الضروري" بين العلل والمعلولات أو الأسباب والمسببات والتي دان بها الفلاسفة الأقدمون وفريق غير قليل من علماء الكلام كالمعتزلة وغيرهم ما لبثت تتهاوى أمام طرح الغزالي لنظريته في "العلية". فإذا كان مذهب الحتميين يقوم على الاعتقاد بأن كل ما يقع في الكون من أحداث، بما في ذلك الظواهر الطبيعية والأفعال الإنسانية إنما هو نتيجة ضرورية تترتب على ما سبق من الأحداث، فيكون العالم"عالم الطبيعة" بذلك و"عالم الإنسان" عبارة عن مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة مما يوحي بوجود نظام مغلق يؤذن حاضره بمستقبله، بل يمكن قراءة مستقبله من ماضيه قبل حاضره، وذلك لخضوع أجزائه وأطرافه إلى قوانين مطردة وصارمة، فإن نظرة الغزالي إلى الترابط أو التتابع "العلي" أنه تلازم ولكنه ليس ضروريا بأي حال من الأحوال، لأن الموضوع عند الغزالي لا يتعلق بتأثير السبب في المسبب، ولا بالعلة في معلولها تأثيرا ضروريا، بل يتعلق بمشاهدات وانطباعات وإدراكات تحصل إثر تلك المشاهدات، فالتلازم الذي نراه هو في عقولنا وليس في الطبيعة ذاتها.

ولعل أهم مشكلة أثارتها الفلسفة الإسلامية -خاصة الغزالي- والتي لعبت دورا رئيسا في تطور الفكر الأوروبي الحديث هي مسألة السببية وإثبات أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست ضرورية، وأنه لا فعل لطبائع الأشياء الخاصة ولا للخصائص الطبيعية لها، وأن كل ما نعتبره اطرادا في العلية لا يرجع إلا إلى عمل الوهم المتخيل صعوبة انخراقه وانكساره كما يرى الغزالي ذلك، إذ "الحس يؤدي إلى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها ...ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية، فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجية، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلا صورة شجرة وحيوان وحجر فتجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية، فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كليا واحدا، فتعقل الجسم المطلق وتأخذ ما فيه الاختلاف وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن"[(29)] وهكذا نجد التصورات ترتد في النهاية إلى

الانطباعات الحسية، والذي يربط بين الإدراك الحسي والعقلي إنما هو المخيلة، هذه المخيلة التي تختزن وتختزل الإدراكات الحسية لا يمكن الوثوق بها مطلقا.

وعلى أساس ذلك يمكن القول بأن فهم الغزالي لما يسمى "الترابط العلي" قد تجاوز مقتضيات المنطق العقلية، لأنها لا تعد في نظره أكثر من انطباعات ذهنية، "وهكذا نجد أن معارفنا التجريبية ليست ضرورية ولكنها في نفس الوقت يقينية، وهذا اليقين يقوم على العادة والتعود، فقد تعودنا أن ندرك عن طريق تكرار التجربة أن النار تحرق القطن، وهذا التعود عندما يرسخ في الذهن يصبح اعتقادا يقينيا"[30]. وقد عرض الغزالي لهذه المسألة بوضوح في كتابه "التهافت" تحت عنوان "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا" فقال: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر،ولا نفيه متضمن لنفي الآخر،فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للخرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات"[31] ويأخذ الغزالي مثالا واحدا من هذه الأمثلة ويناقشه لأن النظر في هذه الأمثلة كلها وهي خارجة عن الحصر يطول فيقول: "فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار، وهم ينكرون جوازه"[32] ثم يعقب بالرد على من قال بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط وأنها تفعل ذلك بطبعها فيقول:"وللكلام في هذه المسألة ثلاث مقامات: المقام الأول: أن يدعي الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له"[33] والحقيقة أن النار بفعل ما أودع الله فيها من خاصية الإحراق هي فعلا وفق السنن الجارية "لا تكف عما هو طبعها بعد ملاقاتها لمحل قابل لها" وهذا من الأمور المشاهدة والمسلمة، ولكن الغزالي لا يريد التواري خلف الخصائص الطبيعية للأشياء،



فيصرح بأن "فاعل الاحتراق ليس هو النار بل الله فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقا أو رمادا بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار فهي جماد فلا فعل لها"[34] إن كل المشاهدات التي نراها متراتبة متعاقبة لا يعد الأول منها علة للثاني ولا سببا له، وأن ما يمكن الحكم به فقط هو أن أحدهما سبق الآخر، وأن الثاني أعقب الأول لأنه حصل بعده أو عنده ولم يحصل به والقائل بغير ذلك "ليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، وأنه لا علة سواه"[35]. إن إنكار الغزالي للتلازم الضروري(الحتمي) بين المتلازمات في المشاهدات اليومية تترتب عنه محالات وذلك محل اعتراض الخصوم"، فإنه إذا أنكرت لزوم الأسباب عن أسبابها وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية، وأعداء مستعدة وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية لها، (وكذلك) من وضع كتابا في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا، أو لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا، أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكاً، وانقلاب الحجر ذهبا، والذهب حجرا، وإذ سُئل عن شيء من هذا فليقل لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه أنني تركت في البيت كتابا ولعله الآن فرس..إلخ"[36] كل ذلك مادام باب التجويز والإمكان قد فتح على مصراعيه، فلم لا يكون هذا ذاك، وذاك هذا إذ كل الاحتمالات ممكنة؟ يجيب الغزالي :"إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات"[37] فالإمكان الذي يتحدث عنه الخصوم، هو إمكان افتراضي نظري، وهو إمكان وارد ولكنه ضعيف، ولذلك رد عليهم الغزالي: "ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه" [38]

– وبحسب الغزالي– فإن التلازم الذي نراه بين الأشياء فنسمي هذا سببا وذاك مسببا إنما هو تلازم انطباعي في أذهاننا، يترسخ بموجبه عندنا أن هذا الشيء يعقب ذاك، وليس ذلك إلا من فعل العادة والتكرار .

إن الغزالي في معالجته لمسائل "العلية" لا يعالجها ضمن المنظومة المعرفية "العقلية " أو المنطقية، لأن تلك لا تقبل أي تفسير لذلك التلازم خارج الضرورة والحتم والذي بموجبه وعن طريق التجربة والقياس و التعميم تصاغ القوانين، وبتعبير آخر فإن الغزالي هنا لا يتحدث في أفق المعرفة العقلية، بل في أفق المعرفة الوجدانية الإيمانية.

ولئن كانت المعرفة الحسية التجريبية مدينة للعقل بتأملها ورصدها ومن ثم تعميمها فإن المعرفة "الغيبية " التي تبحث في أصول الأشياء وعلاقتها بـ "الماورائيات" تدين للوجدان الكشفي بمعالجة تلك الظواهر في أبعادها الفلسفية العميقة .

هذا ويجب أن نؤكد هنا أن الأفق الذي عالج فيه الغزالي المسألة لا يحطم الأفق الآخر ولا ينفيه ولا يقلل من قدره، بل يتجاوزه واضعا إياه في حجمه الطبيعي والإطار السليم له، ومن ثمة تنتفي دعوى من ادعى بأن الغزالي عمل على إسقاط الأسباب والتجربة و القياس في الطبيعيات ، وأن فلسفته كانت عاملا حاسما في تأخر المسلمين عبر القرون، فهذه الدعوى لا تجد لها أي أساس، لأن ما ساقه الغزالي بهذا الخصوص يمنع ذلك "إذ لا مانع (عنده) من أن يكون الشيء ممكننا في مقدورات الله، ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض"[39] .

إن العلاقات التي تحكم الكون هي على درجة كبيرة من التعقيد والتشابك على نحو أنه لا تتم عملية ما في الكون إلا باستيفاء قدر هائل من الشروط مع انتفاء الموانع، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ووفق مشيئته، فهو سبحانه قيوم السموات والأرض لا إله سواه : ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ﴾ [البقرة:255]، ﴿ قُلۡ مَن يَكۡلَؤُكُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ مِنَ ٱلرَّحۡمَٰنِۗ بَلۡ هُمۡ عَن ذِكۡرِ رَبِّهِم مُّعۡرِضُونَ ﴾ [الأنبياء:42]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ ﴾ [فاطر:41]، إن عمق نظرة الغزالي إلى مسألة العلية يتجاوز الحدود الظاهرة في الظاهرة من حيث إمكانها من جهة، ثم من حيث ارتباطاتها، ثم من حيث عمقها. أما من حيث "الإمكان" فقد سلب عنها صفة الضرورة والحتمية وأعطاها مستحقها من العادة والإلف والتواتر الذي يشهد به التكرار، أما من حيث ارتباطاتها فإن أية ظاهرة لا يمكن الجزم بمسبباتها جميعا، وذلك ما عناه الغزالي بقوله "وأنه لا علة

سواه" فقد يكون للظاهرة الواحدة أسباب عدّة، ولكن الإنسان يكتفي بالسبب الظاهر القريب تسهيلا على نفسه، أما من حيث عمقها فهو ردها إلى السبب البعيد والأعمق الذي أراد بناء هذا الكون على نمط من التعقيد بالغ الأهمية مما يجدر بكل عاقل أن يلتفت إليه مستمدا منه العون، وشاكرا له على أنعمه.

إن ما يريد الغزالي تأكيده هو عدم استقلالية الظواهر بالتأثير في بعضها البعض، وأنه مهما آمنا بالحتمية والآلية فإنها لا تستغرق ولا تستحوذ على تفسير كل شيء، بل لا تضيق عن مكان للوجود الإلهي، بحكم احتياجها إليه مبدعا ومنسقا وحاميا لنظام الكون البديع.

إن الهيمنة المطلقة لـ"الله" على الكون بما فيه ومن فيه من أصغر الذرات إلى أعظم المجرات لا ينبغي أن تعد مصادمة لحركية الكون وما فيه، ولا لحركية الإنسان، بل هي محفزة له ومنبهة ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ [الملك:15] وقوله عز وجل: ﴿ قُلْ سِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ﴾[العنكبوت:20].

إن الغزالي وهو يرفض حتمية القوانين الطبيعية قد استطاع أن يثبت في كتابه "التهافت" أن الاقتران بين العلة والمعلول ليس ضروريا ضرورة طبيعية، كما لا يمكن أن نثبت هذه الضرورة عن طريق مبدأ عدم التناقض، لأن العلاقة هنا ليست علاقة تطابق أو تضمن إنما هي علاقة تلازم واستتباع مردها إلى المشيئة الإلهية الأزلية، وقد تبعه في ذلك كثير من المفكرين الغربيين كمالبرانش، وكانت، وهيوم، ولايبنتز الذي يقول بهذا الخصوص: " إن الموجودات تتكون من حقائق أو نقط ميتافيزيقية مغلقة على ذاتها، وأن العلاقات الخارجية بين الموجودات التي من بينها علاقة العلية تتم وفقا للمشيئة الأزلية "[40]، وهو المعنى الذي أشار إليه الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة "مسألة 17"، حيث افترض أن النار كجوهر يمكن أن تقصر حرارتها على جسمها دون أن تتعداه، كما أن الجسم القابل للاحتراق يمكن من الناحية العقلية أن لا يكون علة قابلة للاحتراق ونص عبارته في التهافت كما يلي: "وكذلك إحياء الميت وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق، وهو أن المادة قابلة لكل شيء، التراب وسائر العناصر يستحيل نباتا، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان دما، ثم الدم يستحيل منيا، ثم المني ينصب في الرحم

فيتخلق حيوانا، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول، فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه"[41].

إن هذا المدخل الذي اعتمده الغزالي في الطبيعيات لا يلغي القول بـ"العلية" والحتمية، بل ينفي عنهما صفتي الضرورة والآلية ليضع بدلا عنهما صفتي العادة والاحتمالية[42] وهو ما يرفع مستوى التحكم والاستدلال من مستوى المنظومة المعرفية العقلية إلى مستوى المنظومة المعرفية الكشفية، ولا تناقض بين الأمرين مادام لكل مجاله الخاص، فالنظريات العلمية في مختلف ميادين التجربة تتوقف بصورة أساسية على مبدأ العلية، وهي في مجملها ترجع إلى نشاط المنظومة المعرفية العقلية.

فلو أننا أسقطنا "العلية" ونظامها الخاص من حسابنا في تفسير حوادث الكون والطبيعة لأصبح من المتعذر تماما تكوين نظرية علمية في أي حقل من حقول المعرفة، وذلك ما لم يقصده الغزالي ولم يذهب إليه البتة، وكل ما نسج حوله في هذا المضمار إنما هو تخرص مذموم وتحميل لأقواله وآرائه ما لا تحتمله.

والخلاصة أن مبدأ "العلية" في نظر الغزالي ليس مبدأ تجريبيا محضا كما يراه الفلاسفة وبعض المتكلمين، وإنما هو مبدأ عقلي تصوري "انطباعي" وهو مستوى فوق التجربة.

إن التفسير "الإلهي" أو "اللاهوتي" كما يحلوا لبعضهم تسميته لا يعمل على تجميد مبدأ "العلية" في الطبيعة ولا يلغي قوانينها التي يكشفها العلم، بل يقرها متجاوزا حدود العقل في تفسيرها وبذلك فإن: "المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية أو التمرد على شيء من حقائق العلم الصحيح، وإنما هو المفهوم الذي يعتبر"الله"سببا أعمق، ويحكم على تسلسل العلل والأسباب أن يتصاعد إلى قوة فوق الطبيعة والمادة، وبهذا يزول التعارض بينه وبين كل حقيقة علمية تماما، لأنه يطلق للعلم أوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها، ويحتفظ لنفسه بالتفسير الإلهي في نهاية المطاف "[43] ومهما حاول الفلاسفة الماديون والتجريبيون احتكار تفسير ظواهر الطبيعة المتساوقة في نطاق العقل، فإن منطق الوجود الأول وبداية خلق العالم ونشوء الحركة في الكون هو الكفيل بدحض هذه الدعاوي، لأن التجربة العلمية مهما بلغت درجة صدقيتها لا يمكن أن تحسم على أن المادة ليست مخلوقة لسبب متجرد عنها، أو على أن أشكال الحركة وأنواع التطور التي يكتشفها

العلم في شتى جوانب الطبيعة هي حركات وتطورات مكتفية ذاتيا: "وأصل جملتها [الطبيعيات] أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاتها"[44] فالله تعالى هو الفاعل الوحيد ولا خالق سواه ولا تأثير لغير قدرته، والله تعالى فاعل بالإرادة التي من مقتضياتها التخصيص والاختيار، أما الجمادات فلا فعل لها ومن ثمة فلا توجد هناك إلا علية واحدة هي علية الموجود المريد الفاعل المختار الذي تتعلق سنن الكون وقوانين الطبيعة بإرادته واختياره.

إن ذهاب الغزالي إلى نفي الخصائص الطبيعية للموجودات قد فسح المجال أمام القول بإمكانات لا حصرلها فيما يتعلق بالعالم، وتعد فكرته هاته في التجويز والإمكان أساسا هاما لآرائه في السببية وحدوث العالم، فمن الجائز بناء على هذه النظرة أن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته مادامت كلها داخلة في دائرة الإمكان وليس الوجوب، بل يمكن ويجوز أن تكون على وجه آخر مادام أنه لا ضرورة تحكم أي علاقة بين متغيرات العالم.

الخلاصة:

إن فهم الغزالي للخلق المستمر وللمحورية الإلهية يرتكز أساسا على الاقتدار الإلهي الذي لا حدود له، وقد يبدو – في نظر البعض- أن هذا نوع من التمحل و الاعتساف في حق القدرة الإلهية إذ يكفيها كما تصور هؤلاء أنها خلقت العالم على نحو مخصوص، وأن لها أن تتدخل في أية لحظة لتغيير ما في العالم إلى الوجهة التي تريد، عن طريق إبطال مفعول تلك النواميس أو تغييرها كما هو الشأن في حال المعجزات. إلا أن الغزالي لا يرى انحسار القدرة الإلهية في الإيجاد فحسب أو التغيير في اللحظة المناسبة للنواميس، بل يتعداه إلى الخلق المستمر وكذا الحفظ والعناية المستمرة للعالم: "ومن تذكر الأصول التي بنى عليها الغزالي أفعال الله لم يعجب لإنكاره الضرورة العقلية لقانون السببية، لأن الله عنده هو السبب الأول والآخر لكل شيء، والطبيعة مسخرة لإرادة الله لا تعمل بنفسها بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والسببية حقيقية ترجع إلى علاقة إرادية بين الله والعالم، أما ارتباط الأسباب بالمسببات الطبيعية بعضها ببعض فليس له قيمة بنفسه، ولا معنى له إلا إذا استند إلى إرادة الله"[45]، ولم يشك الغزالي في

مبدأ السببية الطبيعية إلا من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية لأن -في نظره- القول بأن الطبيعة تعمل بنفسها وفق نظام ثابت مطرد مضاد للقول أن الله قادر على كل شيء.

إن السببية التي يعترف بها الغزالي هي التي ترجع إلى إرادة حرة واختيار تام، ومعرفة شاملة، وتلك صفات لا تصدق إلا على الله، ومن هنا فإن ارتباط جميع حوادث الكون بالفاعل المريد ينقل السببية من المستوى الطبيعي إلى المستوى الإلهي، وبتعبير آخر من المستوى "الفيزيقي" إلى المستوى "الميتافيزيقي".

ويبدو أن الغزالي لم يعالج ظاهرة السببية في الإطار العقلي (العلمي) بل في الإطار الكشفي،[46] لأن النتائج المتوصل إليها بشأن هذه القضية سوف تختلف حسب المجال المعرفي الذي تعالج فيه، فإذا عولجت في الإطار "الكشفي"، ففيها ينكشف للموحد العارف أن لا فاعل إلا الله، " فمن نظر إليه(الكون) من حيث أنه فعل الله، وعرفه من حيث أنه فعل الله، وأحبه من حيث أنه فعل الله، ولم يكن ناظرا إلا في الله، ولا عارفا إلا بالله، ولا محبا إلا له، فلا يلتفت قلبه إلا إليه، إذ لا مجال فيه لغيره"[47]، وذلك هو عين التوحيد الخالص وتلك هي الغاية القصوى منه.

إن الغزالي في إقراره للخلق المستمر وللمحورية الإلهية لم يستخدم آلية العقل، بل استخدم المدخلية الكشفية الوجدانية باعتبار أن العقل -كما يرى- قاصر عن إدراك أغوار الحقائق الكونية، ومما لا شك فيه فإن مسألة قدم العالم أو حدوثه وكذا ما تعلق بالنواميس التي تربط الأشياء بعضها ببعض حري بها أن تعالج بآلية تتجاوز حدود العقل، ذلك أن هذه الارتباطات في الكون إنما حدثت أول ما حدثت خارج الزمان وخارج المكان، والعقل لا يمكنه أن يفكر إلا في إطارهما قال تعالى: ﴿ مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ ﴾ [الكهف: 51].

الهوامش

(1)الغزالي، تهافت الفلاسفة، مطبعة مصطفى الباجي،1321 هـ ، ص 195.
(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 195.
(3) محمد عبد الهادي أبو ريده هامش، تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور، مكتبة النهضة المصرية، ط5 بدون تاريخ، ص 339.
(4) ابن القيم، مدارج السالكين،ج 3دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان ص 377.
(5) ابن القيم، مدارج السالكين، دار الكتاب العربي بيروت- لبنان، ج3، ص 459.
(6) العقاد، الفلسفة القرآنية، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت ص 148.
(7) ابن رشد "مناهج الأدلة"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1982، ص 102.
(8) المصدر السابق ص 103.
(9) الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية ، ط1، بيروت ،1983، ص 60.
(10)المصدر السابق، ص60.
(11)إحياء علوم الدين، م4 ، كتاب التوحيد والتوكل، المكتبة التوفيقية، ص 353.
(12)الاقتصاد في الاعتقاد، ص 57.
(13)الإحياء، م1، ج2، دار الفكر، ص1.
(14)الإحياء ، م1 ج2، دار الفكر، ص1.
(15)الاقتصاد في الاعتقاد، ص 60- 61.
(16)هناك فرق كبير بين هذه المدرسة التي ترفض الجبر جملة وتفصيلا، وبين المدرسة التي تتبنى مبادئ الجبرية وتجعل من الإنسان جمادا لا إرادة له ولا اختيار بل هو كالشجرة في مهب الريح) جابر زايد السميري، قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين، الدار السودانية للكتب ط1، 1995 ص 162.

ومهما يكن من أمر فإن النصوص الدينية صريحة في إثبات شمول قدرة الرب ونفاذ إرادته (لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه) "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"[سورة الإنسان 30]. كما أن العقول قاضية بداهة بنسبة فعل العبد إليه على وجه الاختيار تسويغا للجزاء ، وبين هذين المعطيين ينشأ الإشكال، وذلك هو سر القدر الذي أمرنا أن نؤمن به دون الولوج إلى كنهه، وإلا لما طلب منا التصديق به مع المغيبات الأخرى أدركنا منها بعقولنا أم لم ندرك، ذلك لأن كلتاهما -أي كلتا



القضيتين – حقيقة واقعة، وشمول إرادة الله لا تخرج عنه أفعال العباد الاختيارية، ولا إراداتهم الجزئية بشهادة قوله تعالى "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"، وكما يقول الشيخ مصطفى صبري : (ومجتهدون بقدر الطاقة في التوفيق بين الحقيقتين من شمول إرادة الله ، واختيار العباد، وما يكون فيما وراء الطاقة لأنه لا يلزم من عجز عقولنا عن تأليفهما عدم إمكان ائتلافهما في علم الله وفي نفس الأمر ما دامتا حقيقتين تثبت إحداهما بالدليل، وشهدت بالأخرى بداهة العقل)[صبري مصطفى ، موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ط1، 1352هجرية، ص37].

وفي رأي الشيخ فإن هناك في الفعل الإنساني جبر وتفويض وقد أبان عن مذهبه هذا بقوله: (أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون، وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ولا يحيدون عنه فهم مجبورون ، وأني لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون :(لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين) بل أقول : جبر وتفويض معا ، جبر يختلف عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور ، وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراده المفوض فالإنسان يفعل ما يشاء ولا يشاء إلا شاء الله أن يشاءه، فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معا، فهنا ك تفويض، لأنه يفعل ما يشاء، وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله، وهذا أي جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه جبار غيره تعالى، فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبورا في أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور)

[موقف البشر تحت سلطان القدر: الصفحة 47] . و هو موقف يتابع فيه الغزالي حذو القذة بالقذة في قوله بالجبر الاختياري ،أو الاختيار الجبري[المرجع السابق صفحة : 55- 56 ، تلخيص مذهب الأشا عرة] .

(17)الإحياء، م4 ، كتاب التوحيد والتوكل، المكتبة التوفيقية، ص 353- 354.

(18)نفس المصدر السابق والصفحة.

(19)ينفي الشيخ مصطفى صبري تلك الالزامات و الشناعات التي حاول خصوم الأشعرية إلصاقها بهم في كونهم هدموا الشريعة و عطلوا الأسباب و أبطلوا القول بالتكليف تبعا لذلك حيث يقول (و في الحق فإن اتهام مذهب الأشاعرة بتهمة كونه هدما للشريعة ومحوا للتكاليف شديد جدا .فماذا فعل الأشاعرة ؟و ما ذنبهم اذ قالوا بكون أفعال العباد مع إرادتهم الجزئية المتعلقة بها مخلوقة لله تعالى ، وما هو إلا مقتضى شمول إرادة الله ...فهم

قائلون بإحاطة إرادة الله و ثابتون في القول به ، و هم مع ذلك قائلون أيضا بمضمون القضية الثانية ، أعني عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ... ولم يقل الأشاعرة بالجبر المطلق ، و لا أنكروا اختيار العباد ، و بالأخص لم يمر ببالهم إنكار كونهم مكلفين)[موقف البشر : صفحة 38] . و نحن من جهتنا نقول لو كان الأمر كذلك لانحلت العقدة و بطلت الإشكالات وكفى الله المؤمنين شر الجدال ، ولكن ما نوافق عليه الشيخ حقيقة هو عدم قول الأشاعرة بالجبر المطلق ، أو هدم التكليف صراحة لما في ذلك من مصادمة واضحة و صريحة لنصوص القرآن الكريم الدالة على عدم جبرية الإنسان و القاضية بتكليفه ، و من ثم بإثابته و معاقبته . و لذلك قال في موضع آخر: (فنحن القائلين بالقدر لا نمنع العمل و لا نقول بعدم الحاجة إليه ، و لا أن الإنسان يقعد ويعمل القدر، حتى يكون مذهبنا الكسل و العطالة للإنسان ، وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس فيما يرى ، و هم العاملون و الكسالى يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون بالقدر ولابد أن يكونوا عاملين ، و يكسل الكسالى بالقدر و لابد أن يكونوا كسالى، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر في كسلهم ، و لا للعاملين معذرة منه في عملهم)[موقف العقل العلم و العالم من رب العالمين و عباده المرسلين ، دار الآفاق العربية ، الطبعة1 ، 2006 ،ج3 ، ص : 32]. و تعليقنا على ما سبق ذكره من قبل الشيخ ، أنه ليت مذهب الأشاعرة القدامى- بدءا بالمؤسس الأول – كان على هذا القدر من الوضوح في نسبة الأفعال إلى أصحابها على وجه الإرادة و الاختيار، لتبين للناس منذ ذلك الحين الخيط الأبيض من الخيط الأسود في هذه المسألة التي أعيت العقول و لا تزال .

(20)عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين،مؤسسة الرسالة،بيروت، ط6، 1985، ص 136.

(21) ابن القيم، شفاء العليل،دار المعرفة،بيروت،لبنان،بدون طبعة وبدون تاريخ، ص 146- 147.

(22)ابن القيم، شفاء العليل، ص 146- 147.

(23)ابن تيمية، منهاج السنة، دار الكتب العلمية ،بيروت، ج1، ص 273.

(24)المصدر السابق، ص 273 .

(25)المصدر السابق ، ص 274 .

(26) المصدر السابق، ص 276.

(27) السنوسية الكبرى ، دار العلم ، الكويت ، تحقيق الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة، ط1، 1982، ويقصدون بالصلوحية صلاحيتها لأن يقع بها الفعل - وإن كانت سابقة عنه- وبالتنجيزية التي يقع بها الفعل وهي المقارنة له، ص 286.

(28) المصدر السابق، ص 149.

(29)الغزالي ، معيار العلم، دار المعارف، القاهرة،1961 ، ص 152.

(30)ياسين عريبي ، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، ليبيا،1982 ، ص36.

(31)تهافت الفلاسفة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1986، توزيع المكتبة الشرقية، ص 195.

(32)تهافت الفلاسفة، ص 195.

(33) المصدر السابق، 196.

(34) المصدر السابق، 196.

(35) المصدر السابق، 196.

(36) تهافت الفلاسفة، ص 198- 199.

(37) تهافت الفلاسفة، ص199.

(38) تهافت الفلاسفة، ص199.

(39) تهافت الفلاسفة، ص200.

(40) ياسين عريبي، مواقف ومقاصد، ص89 "هامش".

(41)تهافت الفلاسفة، ص 200-201 .

(42) إن مبدأ "الاحتمالية" أو "اللاحتمية" الذي قال به الغزالي قد صار علما قائما بذاته في العصور المتأخرة لاسيما في المجال الذري وعلوم "المكروفيزياء" التي أسقطت بالكلية مبدأ الحتمية، وقد انبرى لتأسيس هذا العلم والإشادة به فريق من علماء الغرب على رأسهم "هايزمبرج"الذي نادى بـ"علاقات الارتياب" وقوانين "الاحتمال" وبذلك سد الباب أمام التنبؤات المستقبلية في الظواهر الطبيعية.أنظر محمد باقر الصدر"فلسفتنا"موضوع مبدأ "العلية والميكروفيزياء" ص268 وما بعدها. وأنظر أيضا د/ سيد نفادي"السببية في العلم"الهيأة المصرية العامة للكتاب ط 1998.وأنظر أيضا الدكتور/ زكريا إبراهيم "مشكلة الحرية" ط3 دار مصر للطباعة.

وعلى أساس ذلك لا يكون ما ذهب إليه الغزالي مبطلا للتجربة أو معطلا للعقل كما يقول العقاد: "فرأي الغزالي في السببية ليس من شأنه أن يعطل العقل عن البحث كما فهم بعض الجاهلين بقدره وأقدارهم، ولكنه الرأي الذي يفتح الأبواب المغلقة بحكم المألوف المسيطر على العقول فتنفذ منها إلى ظواهر أصدق من ظواهر، ومقارنات ألزم من مقارنات وأصول – في المبادئ- أثبت من أصول...وما منع الغزالي قط أن نراقب الظواهر ونحصيها ونبني عليها علمنا بترتيبها واشتراكها(فاستمرار العادة بها- مرة بعد أخرى- يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه) إلا أنه يقول: إننا لم ندع وجوب هذه الأمور بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع:وأن الله تعلى خلق لنا علما بما لم يقع منها وبما هو محتمل الوقوع.وهذا العلم بجواز أسباب غير الأسباب الظاهرة لا يعطل البحث ولا ينقض المعرفة،بل هو الذي يفتح الباب للتعليل بعناصر النوى والكهارب بعد التعليل بعناصر النار والهواء والماء والتراب" العقاد، الفلسفة الإسلامية م9 دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1، 1978، ص468-469.

(43)محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات،بيروت،لبنان،ط15، 1989، ص181.

(44)المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي ، مصر ، ص50.

(45) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني،بيروت، ط2 ، 1973، ص 372.

(46) أنواع المعرفة عند الغزالي ثلاثة: الحسية، والعقلية، والصوفية، وفي إطار هذا اللون من المعرفة (الصوفية) عالج الغزالي هذه المسألة. أنظر نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي للدكتور عبد الفتاح العيسوي، ص 97،98 ، دار الوفاء، الإسكندرية، وليراجع أيضا منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي للدكتور فيكتور سعيد باسيل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص203 وما بعدها.

(47) عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ، ط3 ، 1983، ص709.